

# Die denkende Seele in der byzantinischen Metaphysik

Von P. JOANNOU

Vorliegender Aufsatz wurde am 18. Januar in der Kantgesellschaft-München vorgetragen; er stützt sich auf meine Untersuchungen über die Schriften des Johannes Italos, eines im 11. Jahrhundert hauptsächlich an der Universität von Konstantinopel unter Michael Psellos ausgebildeten Normannen. Diese Schriften liegen fast alle noch in den Codices handschriftlich vor; ich bin damit beschäftigt, sie erstmals herauszugeben. Bei meinen Ausführungen ziehe ich ebenfalls die Lehre des Psellos heran, und zwar einmal in seinem philosophischen Kommentar zu Gregor von Nazianz, dessen noch unedierter griechischer Text im Codex Parisinus gr. 1182 enthalten ist, und zum andern in den übrigen schon edierten Kleinschriften. Im Laufe der Arbeit verweise ich für Italos auf die jeweilige Seite und Zeile des von mir zur Edition vorbereiteten Textes und für Psellos, auf den Cod. Par. gr. 1182, sowie auf die Ausgaben nach den nachstehenden Siglen: It. 12, 34 = Seite und Zeile der vorbereiteten Edition des Italos; Ps. 1182, 3, 4 = Cod. Par. gr. 1182 fol. 3 Zeile 4; Ps. I und Ps. II = Michaelis Pselli scripta minora magnam partem adhuc inedita edit. E. Kurtz et F. Drexl, Milano Bd. I (1936) und B. II (1940); Westerink = Michael Psellus de Omnifaria Doctrina, Critical Text and Introduction by Dr. L. G. Westerink, Utrecht 1948.

## I. Die Seele an sich

Das Interesse des Psellos ist nicht nur dem Problem Seele-Leib gewidmet<sup>1</sup>, sondern seine Schriften lassen uns auch einen Einblick in das Innere der Seele gewinnen.

Die Seele ist eine Substanz<sup>2</sup>, eine endlose, aber eine nicht ursprungslose Wesenheit: „Ursprungslos (*ἀναρχον*) ist all das, was von keinem vorher bestehenden Prinzip ausgeht; endlos (*ἄϊδιον*), was von einer Ursache ausgegangen, aber durch keine Schranke abgeschlossen ist; das Ursprungslose ist zu gleicher Zeit auch endlos, denn allein das hat ein Ende, was von einer Ursache abhängt: hört das Wirken der Ursache auf, so damit überhaupt das Sein“<sup>3</sup>. In diesem Sinne ist die Seele also „eine endlose, nicht aber ursprungslose Wesenheit“<sup>4</sup>. Sie stellt vielmehr eine Mittelstufe (*μεσότης*) dar<sup>5</sup> zwischen den 'göttlichen Seelen' und den 'tierischen', zwischen den 'subsolaren' und den 'sublunaren' Wesen: „Die Wesenheit und die Wirkung (*οὐσία καὶ ἐνέργεια*) der ersteren besteht in der absoluten Ruhe des Aion“<sup>6</sup>, „die letzteren dagegen bestehen und bewegen sich im ewigen Fluß der Zeit, die mit ihnen verfließt und

<sup>1</sup> Westerink nn. 58—65 u. 110—115; vgl. nn. 42, 43 und passim.

<sup>2</sup> Westerink nn. 41 u. 44.   <sup>3</sup> 1182, 276<sup>v</sup> 39.   <sup>4</sup> 1182, 277<sup>r</sup> 1.

<sup>5</sup> Ps. I 412.   <sup>6</sup> 1182, 300<sup>v</sup> 22.

die die Zahl ihrer Bewegungen darstellt“<sup>7</sup>; dazu kommen noch Zwischenwesen, „deren Wesenheit ewig ist (αἰώνιος), weil sie weder zugrunde geht, noch wächst, noch sich ändert oder abnimmt, in Wirkung aber immer zeitlich bleibt (χρονική)<sup>8</sup>, „solch eine Wesenheit ist eben die Seele im Leibe, da deren Substanz endlos (ἀίδιος) ist, ihr Wirken aber durch die Zeit bemessen wird“<sup>9</sup>. Als Wesenheit ist die Seele etwas Individuelles (ὑποστατική) und Selbständiges (αὐθόπαρκτος)<sup>10</sup>. „Sie ist ein Wunder der Allmacht Gottes, der in einem so kleinen Teilchen der Welt das ganze Intelligible und Wahrnehmbare vereinigte, indem er sie nach seinem Ebenbilde schuf“<sup>11</sup>. Deshalb darf ohne weiteres behauptet werden, daß „sie ein göttliches Ding ist, ein Abbild des ursprünglichen Guten und als Abbild dem Archetypon, d. i. Gott, ähnlich ist“<sup>12</sup>.

Mehr Einzelheiten über die eigentliche Metaphysik der Seele, ihr Wesen an sich betrachtet, enthalten die Schriften des Johannes Italos; sie tragen daher nicht unwesentlich dazu bei, unsern Begriff von ihr zu vervollständigen.

### *Die Seele als selbstständige Substanz (αὐθόπαρκτον).*

Schon der Begriff der Seele als Substanz deutet auf ihre Selbstständigkeit hin. „Die Substanz besteht für sich, und wenn in einem Subjekt, so ist sie die Substanz dieses Subjektes“<sup>13</sup>. Selbstständigkeit aber hat nicht den Sinn der absoluten Unabhängigkeit von einem anderen Prinzip: so ist die Gottheit allein selbstständig — αὐθόπαρκτος —, sie allein verdankt ihr Dasein sich selbst und niemandem anderen. Von dieser Deutung des Wortes in der Sprache der christlichen Philosophie unterscheidet sich dessen Deutung in der griechischen Metaphysik, wie sie Italos in einer kurzen Abhandlung darlegt<sup>14</sup>. „Das Wort αὐθόπαρκτος, schreibt er<sup>15</sup>, wurde von den griechischen Theologen (gemeint ist Proklos), nicht von der ersten Ursache ausgesagt; diese befinde sich vielmehr, wie jene meinen, jenseits der Selbstständigkeit und wird das Jenseitige (ἐπέκεινα)<sup>16</sup>, das Übervolle (ὑπέρπληρες)<sup>17</sup>, das Überselbstgenügende (ὑπεραὐταρκες)<sup>18</sup> genannt; darauf folgt das Sichselbstgenügende und Fürsichselbstexistierende (αὐταρκες, αὐθυπόστατον)<sup>19</sup>, das auch als das Selbstständige (αὐθόπαρκτον) bezeichnet wird. Also bezieht das Selbstgenügende (d. h. das Selbstständige) seine Fülle nicht aus sich selbst, sondern aus der übergeordneten Ursache<sup>20</sup>, nämlich aus dem Einen und Guten.“

Auf die Erhabenheit Gottes, des über alles Existierenden, hatte schon Platon hingewiesen: Gott ist „jenseits der Substanz“<sup>21</sup>. Die Neuplatoniker aber betonten diese Erhabenheit mit besonderem Nachdruck; Plotin sagt z. B.: „Das Eine ist jenseits des Nus und der Erkenntnis“<sup>22</sup>; Porphyry spricht im „Auf-

<sup>7</sup> Ebd. 25.<sup>8</sup> Ebd. 29.<sup>9</sup> Ebd. 32.<sup>10</sup> Ps. V 435.<sup>11</sup> Ps. I 417.<sup>12</sup> 1182, 281v 26.<sup>13</sup> Arist. Meta. VI 16: 1040b 24.<sup>14</sup> It. 24, 7: „In welchem Sinne wird die Substanz selbstständig genannt und daß sie keines Anderen zum Bestehen bedürftig ist?“<sup>15</sup> It. 25, 5ff.<sup>16</sup> Prokl. Inst. theol. (Dodd) 8 (8).<sup>17</sup> Ebd. 129 (114).<sup>18</sup> Vgl. ebd. 127 (112).<sup>19</sup> Ebd. 40 (42).<sup>20</sup> Ebd. 9 (10); vgl. Iamb. de Myster. 8, 2.<sup>21</sup> Platon Polit. VI 509b.<sup>22</sup> Enn. V 3, 12.

stieg zu den Intelligiblen“ von dem „jenseits-Stehenden Nus“<sup>23</sup>; Proklos besingt in einem Hymnus an Gott „den jenseits von allem Stehenden“<sup>24</sup>! Das Corpus Hermeticum kennt dieselbe Erhabenheit ohne das Wort ἐπέκεινα zu gebrauchen: „Gott ist erhaben über jede Benennung“<sup>25</sup>, er ist „höher als das Eine“<sup>26</sup>.

Die christliche Philosophie übernahm die Bezeichnung Gottes als ἐπέκεινα; so z. B. Klemens von Alexandria: „Gott ist jenseits von Ort und Zeit und Eigenschaft“<sup>27</sup>, er ist „das Eine und das Jenseits des Einen und über die Monas erhaben“<sup>28</sup>; und nach Gregor von Nyssa ist Gott nicht nur das stets Jenseitige, sondern auch das stets Überjenseitige (ὕπερπεπέκεινα)<sup>29</sup>.

Die Substanz ist also keine selbständige Wesenheit im absoluten Sinne des Wortes, sondern nur im relativen: „Obwohl sie zum Dasein kein Anderes benötigt, so braucht sie doch die Akzidentien“<sup>30</sup>, um sichtbar werden zu können“<sup>31</sup>, wengleich sie ihrerseits „den Akzidentien das Dasein verleiht“<sup>32</sup>. So daß die selbstständige Wesenheit (αὐθύπαρκτον) sowohl die Eigenschaften des Erzeugtwerdens (durch den Schöpfer) als auch die des Erzeugens der Akzidentien (παράγειν καὶ παράγεσθαι), wie einen doppelten Mantel besitzt“<sup>33</sup>.

Das Wort αὐθύπαρκτον ist also ein mehrdeutiges (δμωνόμως)<sup>34</sup>; sein letztgenannter Sinn von der selbstständigen Substanz trifft auf die Seele nicht ganz zu. Der Leib, „das Subjekt, dessen Substanz die Seele ist und dem sie das Dasein verleiht“<sup>35</sup>, ist kein Akzidens, der dazu dient, die Seele sichtbar zu machen; jedoch ist er ein Instrument (ὄργανον), wie ihn Psellos nennt.<sup>36</sup>

Nicht die Seele gehört zum Leibe, sondern der Leib zur Seele, behauptet Italos gegen Aristoteles, der, seiner Meinung nach<sup>37</sup>, in ihr „etwas dem Leibe zugehörendes“ (σώματος δέ τι) sieht<sup>37 bis</sup>. (Die Kritik des Italos schlägt übrigens fehl, denn Aristoteles deutet nicht auf Zugehörigkeit und Abhängigkeit hin, sondern auf das wechselseitige Verhältnis, wie es der weitere Kontext beweist.) «Die Seelen, die von einem Leibe umhüllt sind, benötigen diesen nicht zum Sein; sie werden als im Leibe befindlich bezeichnet, sind jedoch nur hinsichtlich ihres Wirkens zueinandergehörig und zusammenseiend (συμπεφύκασι τε καὶ σύνεισι), dem Wesen nach aber vom Leibe getrennt und nicht an ihm teilhabend; denn was seinem Wesen nach nur in einem Körper existieren kann, besteht und vergeht mit dem Körper; nicht so aber die Seele, da ihr der Leib nicht Subjekt ist» (ὡς ἐν ὑποκειμένῳ)<sup>38</sup>: denn «wird auch von ihr gesagt, daß der Leib an ihr teilhabe, so ist das eine besondere und geheimnisvolle Art von Teilnahme, die keinesfalls Unterordnung dem Leib gegenüber bedeutet»<sup>39</sup>.

<sup>23</sup> Ἀφορμῶν, πρὸς τὰ νοητά Florenz, S. 65.

<sup>24</sup> Jahn, Πρόκλου ἐκ τῆς χαλδαίωνης φιλοσοφίας Halle 1891, 76 (vn. 1 u. 16).

<sup>25</sup> V 8 u. 10. <sup>26</sup> V 2.

<sup>27</sup> Strom. II 2: PG 8, 937 A (ὕπερπάνω)

<sup>28</sup> Paidag. I 8, 71: PG 8, 336 A. <sup>29</sup> Vgl. In eccles. 7: PG 44, 732 C.

<sup>30</sup> It. 26, 7. <sup>31</sup> It. 26, 20. <sup>32</sup> It. 26, 15—20.

<sup>33</sup> It. 25, 15; vgl. 260, 24: ποιεῖν-πάσχειν.

<sup>34</sup> It. 24, 22. <sup>35</sup> Vgl. Arist. Meta. VI 16: 1040b 24..

<sup>36</sup> Ps. IV 335; vgl. Maxim. Conf.: PG 91, 1100 A. <sup>37</sup> It. 29, 1.

<sup>37 bis</sup> Arist. de Anima II 2: 414a 15. <sup>38</sup> It. 28, 14. <sup>39</sup> It. 155, 17.

*Die Seele als individuelle Substanz*

Ohne Leib hat die Seele kein individuelles Dasein. Das Individuelle (*ἄτομον*) muß nämlich von dem Einzelnen (*μερικόν*) unterschieden werden; denn, was Dasein hat, ist individuell: „Nur individuelle Seelen (*ἄτομοι ψυχαί*) sind wirklich“<sup>40</sup>. Zur Individuation aber braucht die Seele den Leib: „das speziellste (*εἰδικώτατον*) Eidos, wie es eben die Seele darstellt, hat einen Leib nötig, um z. B. Sokrates zu werden, mit der ihm eigenen Gestalt und Farbe“<sup>41</sup>.

Also „ist die Seele ohne Leib in derselben Lage wie eine Materie ohne nähere Bestimmung, wie der im Lichte enthaltene Strahl, wie die Vorstellung im Gedächtnis und die Erkenntnis in der Seele“<sup>42</sup>. Erst nach ihrer Einschließung in einem Leibe und „ihrer Einkleidung in dessen Kleider (*ἐμφορηθεῖσαι*) werden die Seelen zu individuellem Daseienden“ (*ἡτομώθησαν φ*)<sup>43</sup>.

„Aber deshalb ist die Seele nicht materiell in der Art, wie es etwa das Weiße oder das Schwarze ist; wird sie vielmehr in der Sittenlehre materiell genannt, so nur wegen ihrer Neigung zum Leibe, infolge der Sünde, welche sie zu dem machte, was sie früher nicht war“ (*ὅπερ οὐκ ἦσαν, διὰ τὴν ἔκπτωσιν*)<sup>44</sup>. (Italos deutet auf die Lehre vom Doppelband des Leibes zur Seele und der Seele zum Leibe hin<sup>45</sup>.) Denn, dringt die Seele in den Leib<sup>46</sup>, „um in ihm die Harmonie der Glieder und der Teile zu vervollständigen“<sup>47</sup>, „so bleibt sie dennoch mit dem höheren Teile ihres Wesens von ihm getrennt“<sup>48</sup>; sie ist gleichzeitig Herrin ihrer selbst und Sache eines Anderen, denn es wird an ihr teilgenommen, sie aber verbleibt (ihrem Wesen nach, nicht der Sünde zufolge), ohne Neigung zum Teilnehmenden“<sup>49</sup>.

*Die Seele als göttliche Substanz*

Aus dem Angeführten ergibt sich die besondere Stellung der Seele als eines Mittelwesens (*μεταξύ*) und zugleich „die große Schwierigkeit — wie es schon Aristoteles feststellte<sup>50</sup> — das Wesen der Seele glaubhaft zu erforschen“<sup>51</sup>.

„Zwischen Größe und Niedrigkeit gestellt, hält sie sich an die unteilbare göttliche und an die teilbare körperliche Substanz“<sup>52</sup>. „Zürne der Seele nicht, schreibt Plotin, denn sie hat eine Mittelstellung in der Seinsordnung inne: göttlichen Ursprungs (*θείας μοίρας*), aber letzte in der Reihe der intelligiblen Wesen und an der Grenze der wahrnehmbaren Natur“<sup>53</sup>. „Ich werde mir stets vergegenwärtigen“, nimmt sich Kaiser Markus Aurelius vor, „daß der Mensch des göttlichen Nus und Wesens teilhaftig ist“ (*θείας ἀπομοίρας μέτοχος*)<sup>54</sup>; und Epiktet: „Gott wacht über uns, da unsere Seelen mit Gott verbunden sind und ihn berühren (*ἐνδεδεμέναί καὶ συναφεῖς*): sie sind Teile, Bruchteile seiner

<sup>40</sup> It. 250, 23.      <sup>41</sup> It. 251, 3.      <sup>42</sup> It. 251, 5.      <sup>43</sup> It. 251, 8 u. 12.      <sup>44</sup> It. 251, 9.

<sup>45</sup> Vgl. Ps. IV 341 und Porphyr. Ἀφορμῶν 63

<sup>46</sup> Vgl. It. 298, 3—6.      <sup>47</sup> It. 210, 12.      <sup>48</sup> It. 303, 7.      <sup>49</sup> It. 298, 4.

<sup>50</sup> de Anima I 1: 402 a 10.      <sup>51</sup> It. 125, 19.

<sup>52</sup> It. 15, 16; vgl. Pascal, Pensées n. 347 u. dazu: Tourneur, Rev. Universitaire, jan. 1935.

<sup>53</sup> Enn. IV 8, 7.      <sup>54</sup> Τὰ εἰς ἑαυτόν II 1, 3.

selbst“<sup>55</sup>. Die Verwandtschaft unserer Seele mit Gott wurde schon von Platon gepriesen: Er nennt sie gottähnlich (θεοσιδής)<sup>56</sup>, gottverwandt (συγγενής τῷ θεῷ)<sup>57</sup>, aber ihrer Schwingen beraubt (πτεροφόρησασα) und in einem Leibe wohnhaft gemacht<sup>58</sup>.

Das christliche Denken kennt all diese Lobpreisungen der Seele; werden sie von ihm gebraucht, so müssen sie jedoch entblößt von jeder Färbung, sowohl von der emanatistischen Plotins, wie auch der pantheistischen der Stoa, verstanden werden: so z. B. Gregor von Nyssa, wenn er von unserer Verwandtschaft mit der höheren Natur spricht<sup>59</sup>.

Das höchste Lob der Seele aber findet das christliche Denken in der Genesis, der es den Vorrang vor allen Autoren der Antike gibt: „Gott schuf den Menschen nach seinem Ebenbilde und Gleichnis“ (κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοιωσιν)<sup>60</sup>.

„Ebendarum, schreibt Italos, handelt die Seele im Erkenntnisprozess wie Gott selbst, weil sie ja sein Ebenbild ist“<sup>61</sup>. Die Herrlichkeit des Ebenbildes erstrahlt nicht nur in der Seele, sondern auch im Leibe: „Gott hat in seiner Großzügigkeit das menschliche Wesen mit seinen Gütern überhäuft; zudem hat er seinem Ebenbilde die Schönheit seines eigenen Wesens verliehen“<sup>62</sup>; der Leib aber „nimmt den geistigen Widerschein der Seele in sich auf und wird zum Abbild des Abbildes“<sup>63</sup>. So Gregor von Nyssa. Und im selben Sinn schreibt Italos: „Der Leib wird von der Seele erleuchtet“<sup>64</sup>. Also stammt die höhere Würde der menschlichen Seele von Gott selbst, „der ihr Prinzip ist und das Ziel, zu dem sie sich beeilt zurückzukehren“<sup>65</sup>.

### *Die Seele als Einheit: Seelenvermögen, nicht Seelenteile*

Wie wichtig für die Asketik und Mystik in Byzanz die Dreiteilung der Seele war, bezeugen die unzählbaren Handschriften, die ein solches Kapitel enthalten.

Stephanos von Nikomedeia, der Streitpartner des Symeons des Jüngeren, des Theologen, gibt uns einen Einblick, wie die Dreiteilung der Seele aufgefaßt wurde und welcher Sinn ihr beigelegt war.

„Es gibt drei Teile der Seele: Denken, Gemüt und Begehren. Gibt es im Gemüt Nächstenliebe und Menschenfreundlichkeit und im Begehren Reinheit und Mäßigung, so ist das Denken erleuchtet: gibt es dagegen im Gemüt Unfreundlichkeit und im Begehren Unzucht, so ist das Denken verdunkelt. Das Denken wird gesund, klug und erleuchtet, wenn ihm die Leidenschaften untertan sind, wenn man die Urgründe der Schöpfung Gottes geistig schaut und im Glauben an die Dreieinigkeit gemäß lebt; das Gemüt wiederum bewegt sich naturgemäß, wenn es die Menschen liebt und gegen niemanden verstimmt

<sup>55</sup> Diatrib. I 14, 6.

<sup>56</sup> Phaid. 95 c.

<sup>57</sup> Polit. X 611 e.

<sup>58</sup> Phaidr. 246 e; vgl. Plot. Enn. IV 3, 7.

<sup>59</sup> In orat. domin. 2: PG 44, 1137 A ff.

<sup>60</sup> Genesis I 26.

<sup>61</sup> It. 20, 1.

<sup>62</sup> Greg. Nyss. de opific. hom. 9: 44, 149 B.

<sup>63</sup> Ebd. 12: 44, 164 A.

<sup>64</sup> It. 210, 12.

<sup>65</sup> It. 204, 15.

oder nachtragend ist; und das Begehren, wenn es durch Mäßigung, Demut und Verzicht auf Besitz, die Leidenschaften abtötet (nämlich den Genuß von Leib und Reichtum und die Sucht nach vergänglichem Ruhm), und sich zur göttlichen und unsterblichen Liebe hinwendet. Denn das Begehren strebt in seiner Bewegung nach dreierlei Dingen: Wollust, eitlem Ruhm und trügerischem Reichtum; und seines sinnlosen Wünschens wegen verachtet es Gott und das Göttliche, gerät in Vergessenheit seines eigenen Adels, verwildert gegen den Nächsten, verdunkelt das Denken und verhindert die Schau der Wahrheit; gelingt es jemandem all dies zu überwinden, so genießt er schon Himmelreich und lebt ein seliges Leben, indem er auf die Glückseligkeit wartet, welche dem Gottliebenden bestimmt ist<sup>66</sup>.

Gerade die Hochschätzung, die Platon — im Gegensatz zu Aristoteles — bei den Byzantinern genoß, rührte nach dem Berichte des Georgios Monachos von der Tatsache her, daß ihm das Verdienst der Urheberchaft der Dreiteilung zugeschrieben wurde<sup>67</sup>.

Um so bemerkenswerter ist die Stellungnahme des Italos: die Seele gilt für ihn nicht als ein aus Teilen bestehendes Ganzes, sondern als eine, keine Teilung zulassende Einheit: „Wenn wir von Teilen eines unkörperlichen Wesens sprechen, so tun wir es nicht vom Standpunkt des Unkörperlichen aus, sondern vom Standpunkt des körperlichen Wesens, das das Wirken des unkörperlichen in sich aufnimmt (*ἀπὸ τῆς τῶν δεχομένων χρήσεως*); so nennen wir z. B. das Gemüt und das Begehren Teile der Seele, nicht weil die Seele so geteilt ist, sondern, weil Gemüt und Begehren sich verschiedener Teile des Leibes als Organe bedienen“<sup>68</sup>.

Deshalb gebraucht Italos die peripatetische Bezeichnung 'Vermögen' (*δυνάμις*) lieber, als die platonische<sup>69</sup>.

Der Streit, ob die Seele Vermögen besitzt oder in Teile zerfällt, geht auf die Antike zurück. So lautet ein Traktat Plutarchs: „Ist das Passive (*παθητικόν*) der Seele eines ihrer Teile oder ein Vermögen?“; und er folgert: „die Seele selbst ist ein lebenspendendes Vermögen im Sinne des aktuellen Wirkens“ (*δύναμις ὡς ἔστις*)<sup>70</sup>.

Poseidonios vertritt dieselbe Ansicht: „Die Seele hat nicht drei Teile, sondern drei Vermögen der einen Substanz, die ihren Sitz im Herzen hat“<sup>71</sup>. Hingegen hatte die Stoa für die Teilung der Seele Partei ergriffen. Zenon<sup>72</sup> und Chrysippos<sup>73</sup> stellen acht Teile heraus: den führenden Seelenteil, die fünf Sinne, das Sprachvermögen und die Zeugungs- und Fortpflanzungskraft; Panaitios setzt die Zahl der Teile auf sechs herab<sup>74</sup>, „denn die Sprache sei ein Teil der freiwilligen Bewegung (d. i. des führenden Seelenteils) und die Zeugungskraft kein Teil der Seele, sondern zur Natur gehörig“<sup>75</sup>.

Italos gebraucht das Wort Teil in dem von ihm ausgelegten Sinne eines

<sup>66</sup> Codex Paris. gr. 1162 (XI. Jh.) f. 89, 1.

<sup>67</sup> Chronik 82, 4 (de Boor) u. 83, 14; vgl. 356, 4—361, 16 u. 438, 14.

<sup>68</sup> It. 287, 14. <sup>69</sup> Vgl. It. 302, 3. <sup>70</sup> Moral. VII, 2.

<sup>71</sup> W. Nestle, Nachsokratiker 1923: Poseidon. n. 70.

<sup>72</sup> Ebd. Zenon n. 43.

<sup>73</sup> Ebd. Chrysip. n. 46.

<sup>74</sup> Ebd. Panait. n. 18.

<sup>75</sup> Ebd. Panait. n. 19.

Vermögens und stellt deren fünf fest: den nutritiven, den tastenden, den bewegenden, den passiven und endlich den denkenden Teil (θρεπτικόν, ἀπτικόν, κινήτικόν, παθητικόν, διανοητικόν)<sup>76</sup>; das Gemüt und das Begehren reiht er in den passiven Teil ein, der die Vorstellungskraft innehat. Im allgemeinen aber hält er sich weder an die Bezeichnung Teil, noch an die Zahl der Teile, sondern er übernimmt die traditionelle dualistische Auffassung, die auf der doppelten Aufgabe der Menschenseele beruht, nämlich dem Leibe Leben zu spenden und zu denken. So sagte z. B. Gregor von Nyssa: „Doppelt ist der Mensch, aus Seele und Leib zusammengesetzt, doppelt ist auch sein Leben“<sup>77</sup>. Das niedere Leben, die niedere Tätigkeit der Seele ist menschlich und tierisch zugleich; getrennt betrachtet ist es keine Seele: Die Seele des Menschen allein darf Seele genannt werden, die übrigen Tätigkeiten sind bloße Lebenskraft“ (ἐνέργεια ζωτική)<sup>78</sup>. Italos geht von dieser Auffassung aus, um die Seelenvermögen zu unterteilen.

Die doppelte Tätigkeit der Seele — die lebensspendende (ζωτική) und die denkende (γνωστική) — wird entweder mit Vernunft, oder ohne Vernunft ausgeübt. Demgemäß entstehen die folgenden Seelenvermögen<sup>79</sup>: Für die lebensspendende und vernunftmäßige Tätigkeit (ζωτική και λογική) der Wille und die Entschlußkraft (βουλήσις, προαίρεσις); für die vernunftlose (ζωτική και ἄλογος) das Gemüt und das Begehren. Für die denkende und vernunftmäßige Tätigkeit (γνωστική και λογική), der Verstand und die Meinung (διάνοια, δόξα); für die vernunftlose (γνωστική και ἄλογος), die Vorstellung und die Wahrnehmung (φαντασία, αἴσθησις).

Die Seelenvermögen paaren sich in folgender Weise: Wille-Verstand, Entschlußkraft-Meinung, Gemüt-Vorstellung, Begehren-Wahrnehmung<sup>80</sup>. Dieselbe Unterteilung der Seelenvermögen kommt im Kommentar des Italos über die Physik des Aristoteles vor<sup>81</sup>.

In der erwähnten Paarung der Vermögen wurde der Nus nicht genannt, wegen seiner besonderen Stellung in der denkenden Seele.

## II. Die denkende Seele

### *Die Wahrnehmung (αἴσθησις).*

Eines bleibt in der philosophischen Tradition untastbar: Die Unzuverlässigkeit der Sinnesdata im Gegensatz zur Wahrheit der wissenschaftlichen Erkenntnis<sup>82</sup>. „Es steht fest, daß die Wahrnehmung die Erkenntnis der Wesenheit (οὐσία) verfehlt“<sup>83</sup>. „Alles, was sich auf die Sinne stützt, ist verwirrender Betrug und Zauberei, Schein und Phantasterei“<sup>84</sup>, meint Gregor von Nyssa<sup>84</sup>, weil es der fließenden, vergänglichen und unbeständigen Welt des Werdens entnommen wird<sup>85</sup>; darum „ist das Sinnliche dem Spinnengewebe ähnlich,

<sup>76</sup> Vgl. It. 132, 20—133, 2.

<sup>77</sup> In eccles. 6: 44, 709 D.

<sup>78</sup> De homin. opif. 15: 44, 177 A.

<sup>79</sup> It. 79, 18.

<sup>80</sup> It. 85—86.

<sup>81</sup> It. 302, 3.

<sup>82</sup> Vgl. It. 205, 5.

<sup>83</sup> It. 27, 2.

<sup>84</sup> In Cantic. cantic. XI: 44, 996 A.

<sup>85</sup> Vgl. In Eccles. I: 44, 624 D.

das wie dieses zerreißt und verschwindet, sobald man es mit den Fingern berührt<sup>86</sup>.

Die Wahrnehmung ist jedoch unentbehrlich, um zur Erkenntnis der Körperwesen, ja zur Erkenntnis überhaupt zu gelangen. „Zu einem Urteil über die Körperwesen, schreibt Italos, gelangt man mittels aller, mittels eines, oder mittels des Tastsinnes allein; wenn es auch der Nus ist, der ein Urteil über das Wesen der Dinge fällt, so kann er es ohne Wahrnehmung nicht tun, kann ohne sie zu keiner Erkenntnis kommen<sup>87</sup>; es gäbe nämlich keine noetische Tätigkeit, wenn kein Sinneswirken vorhanden wäre<sup>88</sup>.

Dient nun die Wahrnehmung als Sprosse (*ἀναβαθμοῦς*)<sup>89</sup> und als Schemel (*ὑποβάθρα*)<sup>90</sup>, um eine andere, höhere Art der Erkenntnis zu erreichen? Oder wird das Wesen der Dinge nur gelegentlich der Wahrnehmung vom Nus erfaßt, „wenn ich z. B. das Weiße sehe und den Sohn des Diareos erkenne“<sup>91</sup>? Oder ist die neue Wahrnehmung Ausgangspunkt zur Neugestaltung und Kristallisierungskern zur neuen Synthese, indem der Verstand die Koordinaten in Zeit und Raum nach der Skala der im Gedächtnis aufbewahrten Werte zieht<sup>92</sup>?

#### *Intuition-Abstraktion* (Πρόληψις - Ἀφαίρεσις).

(Textkritische Bemerkung. Das Wort πρόληψις kommt bei Italos in dem Ausdruck *κατ' αἰτίαν καὶ πρόληψιν* vor. S. 1, 18 enthalten sämtliche Handschriften *πρόληψιν*; S. 44, 3 schreibt der Vatic. gr. allein *πρόσληψιν*; S. 45, 20 geben alle Hss. die Abkürzung *πρόσλη*, lies *πρόσληψιν*, mit Ausnahme des Vatic., der die Abkürzung *πρὸλη* abschreibt und uns den Schlüssel liefert, um in die Verwirrung eine Lösung zu bringen. Das Archetypon enthielt wahrscheinlich *πρὸλη*; das *πρ* aber steht für beide Präpositionen *πρὸ* und *πρός*; daher die Unschlüssigkeit. Zweifelsohne ist die Lesung *πρόληψις* die einzig richtige, weil sie allein dem Sinne des Textes entspricht.)

*Πρόσληψις* bedeutet die Annahme eines Untersatzes im Syllogismus. *Πρόληψις* ist als philosophischer Begriff epikureischer Herkunft und bezeichnet 1. die von den Sinnen vermittelte Kenntnis<sup>93</sup>, und 2. die Kenntnis, die jeder Erfahrung vorausgeht, welche durch persönliche oder fremde Belehrung beigebracht wird<sup>94</sup>, wie z. B., daß das Gerechte etwas Gutes ist und dieses vorteilhaft und wünschenswert ist<sup>95</sup>. Diesen letzteren Sinn, den der *κοινὰ ἔννοια* bekam das Wort in der Sprache der Stoiker, wo es einen normal und ohne Mühe, im Gegensatz zu dem, durch Studium und Belehrung erworbenen Begriff bedeutet<sup>96</sup>.

Bei Italos wird die Erkenntnis *κατὰ πρόληψιν* der Erkenntnis *κατὰ ἀφαίρεσιν*,

<sup>86</sup> In Psalm. VII: 44, 461D. <sup>87</sup> It. 185, 9.

<sup>88</sup> Vgl. Greg. Nyss. de homin. opif. 14: 44, 176B. <sup>89</sup> Platon Sympos. 211c.

<sup>90</sup> Plotin Enn. I 6, 1 und Greg. Nyss. 46, 364C. <sup>91</sup> Arist. de anima II 6: 418a 20.

<sup>92</sup> Vgl. meine Diss.: Die Erfahrung in Platons Ideenlehre, 1936, 41—56.

<sup>93</sup> Plutarch. Moral. 900e. <sup>94</sup> Chrysip. bei Diog. Laert. 7, 54.

<sup>95</sup> Epikt. Diatrib. I 22. <sup>96</sup> Plutarch. Moral. 900B, 1041e, 1042b.



also im Sinne des Begriffspaars Intuition-Abstraktion, entgegengesetzt<sup>97</sup>. Italos versucht die im Wort ἅλον enthaltene Idee des Ganzen zu erörtern; seine Auslegung ist an manchen Stellen undurchsichtig; um sie verständlich zu machen, werde ich den Text des Proklos heranziehen, auf dem sie beruht.

Italos geht von der dreifachen Unterscheidung des Proklos aus: Das Ganze vor den Teilen, das Ganze in den Teilen, das Ganze aus (= nach) den Teilen (πρό, ἐν, ἐκ τῶν μερῶν)<sup>98</sup>; damit aber ist die Universalienfrage, wie es leicht zu ersehen ist, gleichzeitig aufgeworfen.

Das Ganze vor den Teilen (πρὸ τῶν μερῶν, universale ante rem) stellt das Eidos als präexistierend in seiner Ursache dar<sup>99</sup>, nämlich das Eidos, wie sich Italos ausdrückt, „als teil- und ausdehnungsloses Paradeigma alles dessen, was von ihm ausgeht“<sup>100</sup>. Das Paradeigma ist die wirkende Ursache der Abbilder, die an ihm teilhaben; darum ist es „das der Ursache nach Ganze“ (κατ' αἰτίαν), „est ist Paradeigma und Ursache“<sup>101</sup>.

Demgegenüber steht in dem Verhältnis Ursache-Wirkung, das in den Teilen Ganze (ἐν τοῖς μέρεσιν,<sup>102</sup> universale in re), nämlich die in den Abbildern, wegen der Teilnahme (κατὰ μέθεξιν) abbildlich (εἰκονικῶς) befindliche Ganzheit<sup>103</sup>. Sie ist eine Ganzheit, weil sie der Ganzheit des Paradeigma ähnlich ist; da nun das Paradeigma eine einzige Ganzheit ist, so stellen die Abbilder eine Vielheit dieser einen Ganzheit dar; und was das Paradeigma in erster Linie ist, das sind seine Abbilder durch die Teilnahme an ihm in zweiter Linie<sup>104</sup>.

Als drittes Ganzes wird das aus Teilen (ἐκ τῶν μερῶν, universale post rem) Zusammengesetzte, nämlich das Ganze in der Wirklichkeit der Einzeldinge (καθ' ὑπαρξιν) betrachtet<sup>105</sup>. Hier stellen wir ein Ganzes fest, das aus gegebenen Teilen besteht, z. B. einen Menschen oder ein Pferd, und bei dem „die Teile so zueinander gehören, daß die Abwesenheit eines Teiles das Ganze zerstört“<sup>106</sup>. In dieser dritten Kategorie wird nicht Bezug auf das Kausalverhältnis Paradeigma-Abbild genommen, sondern jedes Einzelding wird in sich selbst als Ganzes betrachtet (κατὰ τὴν ἑαυτῶν τάξιν)<sup>107</sup>.

Bisher die ontologische Seite des Problems. Was nun die begriffliche Erfassung des Ganzen betrifft, so tritt bei Italos die Unterscheidung zwischen Abstraktion und Intuition in den Vordergrund.

„Der abstrakte Begriff des Ganzen“ (κατὰ ἀφαίρεσιν) sagt Italos, „wird aus dem in den Teilen Ganzen gezogen, nämlich durch den Gewinn des in den Einzeldingen befindlichen Abbildes: das durch Abstraktion gewonnene Ganze ist ein Abbild“<sup>108</sup>, d. h. es ist das 'im Abbilde Ganze'.

Abstrahieren bedeutet also mit Hilfe des Verstandes bis in die innere Struktur des Daseienden durchdringen; es ist keinesfalls ein Summieren der ähnlichen Einzeldinge durch Vergleich, im gegenwärtigen Falle das Summieren der ver-

<sup>97</sup> It. 44, 2—46, 3.

<sup>99</sup> Prokl. 67 (64).

<sup>103</sup> It. 45, 12 u. Prokl. 65 (62).

<sup>106</sup> Prokl. 67 (64).

<sup>98</sup> Prokl. Instit. theol. propos. 67—69 (S. 64—66).

<sup>100</sup> It. 44, 4.

<sup>101</sup> It. 45, 10.

<sup>104</sup> Prokl. 65 (62).

<sup>105</sup> It. 45, 6.

<sup>107</sup> Prokl. 65 (62).

<sup>108</sup> It. 45, 20.

<sup>102</sup> Prokl. 65 (62).

schiedenen Ganzheiten der Einzeldinge (καθ' ὑπαρξιν ἕλον); denn „kein unblemcktes und vollständiges Ganzes könnte sonst entstehen, wenn man auch noch so viele Formen (εἶδη) des Ganzen abstrahieren wollte; andererseits besteht der Begriff des Lebewesens (als ein Ganzes), wenn auch das Eidos des Menschen oder das des Pferdes nicht herangezogen würde, was unmöglich wäre, wenn der Begriff des Lebewesens aus den Teilen, d. h. aus den in der Wirklichkeit existierenden sämtlichen Lebewesen (καθ' ὑπαρξιν) abstrahiert worden wäre“<sup>109</sup>. Ist aber die Abstraktion kein Summieren, so wird der abstrakte Begriff des Ganzen aus dem in den Teilen Ganzen (ἐν τοῖς μέρεσιν, κατὰ μέρεσιν) gewonnen; „wie Gott in sich die Paradigmen behält, so behält auch die Seele die Idee der Seienden, nachdem sie dieselbe aus der Materie herausgezogen hat; und dies sind die Begriffe, die Aristoteles 'abstrakte' nennt“<sup>110</sup>.

Die Einzelwesen erhalten dadurch in der Seele eine besondere, erhabene Daseinsart<sup>111</sup>, nämlich die begriffliche (ἐννοηματικός)<sup>112</sup>; so wird z. B. „das körperliche Lebewesen durch Abstraktion zum unkörperlichen“<sup>113</sup>, „obgleich es naturgemäß körperlich ist“<sup>114</sup>.

Dem abstrakten Begriff des Ganzen stellt Italos die Intuition des Ganzen (κατ' αἰτίαν καὶ πρόληψιν) gegenüber, welche im Paradeigma, „in der Ursache, eine einheitliche Schau des Ganzen hat (ἐν τῷ αἰτίῳ συνείληπται)<sup>115</sup>, und welche jeder durch Erfahrung gewonnenen Erkenntnis vorausgeht (πρὸ τῶν μερῶν). Um den genauen Sinn dieser intuitiven Erkenntnis zu erfassen, muß man sich die Unterscheidung von διάνοια und νοῦς vor Augen halten, denn die Abstraktion ist Funktion des Verstandes, die intuitive Erkenntnis, Funktion des Nus.

### *Der diskursive Verstand — der erleuchtende Nus*

„Die Dianoia ist ein Seelenvermögen, das niedriger als der Nus, aber höher als die Vorstellung taxiert“<sup>116</sup>; ihr gehört „das Denken durch Schlußfolgerungen“ (συλλογισασθαι)<sup>117</sup>, „das Urteilen“ an<sup>118</sup>, „und sie kann irren, wenn sie Sophistik treibt“<sup>119</sup>. Sie erfaßt ihren Gegenstand nicht auf einmal (ἀθρόα), sondern auf Umwegen (ἐκ διεξόδου)<sup>120</sup>, sie bewegt sich von einem Objekt zum anderen (unter diesem Gesichtspunkt ist die Denktätigkeit der Seele zeitlich und vergänglich)<sup>121</sup>, „um das noch Unsichtbare, aus dem schon Gegebenen zu erkennen“<sup>122</sup>. Das Einzelding nämlich, das uns die Wahrnehmung bzw. die Vorstellung darbietet, „ist uns zunächst undeutlich (συγχεχρυσμένον) und nur die Fachleute sind imstande in ihm durch Analyse (διηρημένως) Klarheit zu verschaffen“<sup>123</sup>, „indem sie die Kenntnis der Prinzipien und der Ursachen heranziehen“<sup>124</sup>; auf solche Weise gelangt man zu einer Bestimmung der bis dahin unbestimmten, obwohl uns näherstehenden Wirklichkeit<sup>125</sup>, zu einer Definition des existierenden Einzeldinges (ὅ ἐστιν ἀληθῶς, τὸ ὑπάρχον)<sup>126</sup>.

<sup>109</sup> It. 45, 16.<sup>110</sup> It. 19, 22.<sup>111</sup> It. 16, 18.<sup>112</sup> It. 214, 20.<sup>113</sup> It. 9, 6.<sup>114</sup> It. 17, 3.<sup>115</sup> It. 44, 3.<sup>116</sup> It. 81, 5.<sup>117</sup> It. 83, 3.<sup>118</sup> It. 81, 22.<sup>119</sup> It. 82, 4.<sup>120</sup> It. 133, 15.<sup>121</sup> It. 159, 24.<sup>122</sup> It. 84, 6.<sup>123</sup> It. 305, 20.<sup>124</sup> It. 305, 12.<sup>125</sup> Vgl. Arist. Physik. I 1: 402 a 20.<sup>126</sup> It. 13, 12.

Diese Definition umfaßt die Wesenszüge des Einzeldinges und wird aus den Sinngegebenheiten (ἐκ σώματος) durch Abstraktion (ἐξ ἀφαιρέσεως, ἐννοηµατικῶς) erworben, indem man die zufälligen Züge, die eigenen sowie die gemeinsamen des Einzelwesens, beiseite läßt: darum ist sie allen dem Wesen nach verwandten Einzeldingen gemeinsam<sup>127</sup>.

Der Erkenntnisprozeß der Dianoia hat bei Italos einen besonderen Klang, der an Plotin erinnert. Für Plotin ist die Wahrnehmung ein Abdruck, eine Form; sie gibt uns die Abbilder der intelligiblen Welt wieder<sup>128</sup>, sie ist ein dunkler Begriff<sup>129</sup>. Die Dianoia ist die Mittelstufe zwischen diesem dunklen Begriff und der Klarheit der noetischen Erkenntnis; sie spielt die Rolle der „angeborenen Urteilskraft“ (δύναμις σύµφοτος κριτικῆ) des Aristoteles, meint Plotin<sup>130</sup>; sie empfängt die wahrnehmbaren Abdrücke, verarbeitet die Abbilder der Wahrnehmung durch Auslese, Synthese und Teilung, strebt nach ihrem Verständnis (σύνεσις) durch Zusammenstellung und Vergleich der älteren Abbilder mit den neuerworbenen und überbrückt in dieser Weise die Distanz der Abbilder von den intelligiblen Ideen<sup>131</sup>.

Sie verbleibt jedoch im Bereich des Wahrnehmbaren: sie ist der Ort, in dem die Außenwelt mit den ins uns befindlichen Ideen zusammentrifft<sup>132</sup>. Jedoch vermag sie diese Leistung nur dank der Erleuchtung zu vollbringen, die sie vom Nus empfängt: sie vergleicht die Abbilder der Wahrnehmung mit der Norm des Guten die sie inne und aus dem erleuchtenden Nus empfangen hat (ἐπιλάµπων νοῦς)<sup>133</sup>. Soweit Plotin.

Nach der Auffassung des Italos erfüllt der Nus dieselbe erleuchtende Funktion in der denkenden Seele, d. i. in der Dianoia, von der er sich aber unterscheidet.

„Die Seele wird des öfteren Nus genannt, und der Nus Seele; sie wird Nus genannt, weil sie von ihm die Erleuchtungen aufnimmt und, wie er, leuchtend wird, obgleich sie sich von ihm unterscheidet; er wird Seele genannt, weil er ihre Ursache ist (nämlich, daß sie zur denkenden Seele überhaupt wird) und weil er in sich in höherer und göttlicherer Weise das Licht hat, dem sie (durch die Erleuchtung) ähnlich geworden ist“<sup>134</sup>. Mit Seele, in Gegenüberstellung zum Nus, wird die denkende Seele, d. i. die Dianoia, bezeichnet, von der Italos ebenfalls schreibt: „Sie hält den Blick auf ihre Ursache und den über sie erhabenen Nus gerichtet“<sup>135</sup>.

Der Nus erleuchtet die Dianoia, damit sie in ihrem Urteil das Richtige trifft: „Das Urteil (ἀποφαντικὸς λόγος) ist wahr, wenn die Dianoia sich mit dem Nus in Verbindung setzt“<sup>136</sup>. Im Gegensatz zu der Dianoia „braucht der Nus keine Syllogismen, Intervalle oder andere Sätze und Kenntnisse, um seinem Wesen gemäß zu wirken“<sup>137</sup>; „er ist mit der Monas oder dem Zentrum eines Kreises zu vergleichen, weil er seinem Wesen nach ohne Teile und Ausdehnung ist: sein Wirken ist diesem seinem Wesen angemessen“<sup>138</sup>; um seinen

<sup>127</sup> Vgl. It. 214, 20—215, 4.      <sup>128</sup> Enn. I 1, 7.      <sup>129</sup> Enn. VI 7, 7.

<sup>130</sup> Enn. V 3, 3.      <sup>131</sup> Enn. V 3, 2.      <sup>132</sup> Enn. I 1, 9.

<sup>133</sup> Enn. V 3, 3.      <sup>134</sup> It. 1, 23.      <sup>135</sup> It. 82, 14.

<sup>136</sup> It. 81, 1.      <sup>137</sup> It. 82, 19.      <sup>138</sup> It. 82, 22.

Gegenstand zu erreichen, bewegt sich der Nus „ohne Wanken und Schwanken, geradlinig und sicher“<sup>139</sup>. Deswegen „nimmt er den zweiten Platz ein gleich nach der göttlichen und unteilbaren, selbstgenügenden und von nichts abhängigen Monas, die jenseits des Nus und des Wissens genannt wird, die zu sich zurückkehrt und ähnlich dem Kreise sich immer seinem Zentrum zu neigt“<sup>140</sup>. Denn der Nus ist ein seinen Gegenstand spontan erfassendes Vermögen (*ἀθρόα δύναμις*), wie übrigens auch die Wahrnehmung und die Vorstellungskraft<sup>141</sup>, jedoch ohne die Passivität, die diesen Vermögen zukommt, wie nachfolgend bewiesen wird.

Die Wesenheit (*οὐσία*) ist der Gegenstand des Nus: „Die Erfassung (*ἀντίληψις*) der Wesenheit ist sein Werk, wie das Erfassen der Akzidentien (*τῶν ἄλλων*) der Wahrnehmung zugehört“<sup>142</sup>.

Wie geschieht nun dieses Erfassen der Wesenheit?

### *Der Aufstieg zum noetischen Denken (νοεῖν).*

Italos hat in seinem Kommentar zur Physik des Aristoteles die Lehre vom νοῦς ἐνεργητικός und vom νοῦς παθητικός zusammengefaßt<sup>143</sup>, mißt ihr aber nur einen historischen Wert bei. Denn schließlich stößt die aristotelische Erkenntnislehre an eine Schwierigkeit von größter metaphysischer Bedeutung. „Wenn der Nus sein Objekt in analoger Weise vorfindet wie die Wahrnehmung die sinnlichen Gegenstände<sup>144</sup>, dann stellt offenbar die Tätigkeit des Nus keine im eigentlichen Sinne spontane, sondern letzten Endes doch nur wieder rezeptive Tätigkeit vor. Eine Spontaneität des Erkenntnisaktes aber widerspräche andererseits der Gegebenheit des Erkenntnisgegenstandes. Diese Schwierigkeit übersieht jedoch Aristoteles“<sup>145</sup>.

Italos erkannte diese Schwierigkeit und behandelte sie in einer besonderen Antwort auf die Frage: „Warum nennt Aristoteles die Tätigkeit des Nus (*νοήματα*) passiv (*παθήματα*)?“<sup>146</sup>, denn fällt die Spontaneität und vollständige Unabhängigkeit aus, so kann von der Unsterblichkeit der Seele keine Rede mehr sein. Darum versucht Italos dem Worte *πάθος*, *πάθημα* einen Sinn zu geben, der der aristotelischen Gedankenwelt fremd ist, sogar von Aristoteles verworfen wurde<sup>147</sup>, nämlich, das *πάθος* des denkenden Nus als „die Aufnahme einer Ähnlichkeit mit dem Einem und Guten“ zu deuten<sup>148</sup>.

In der (neuplatonisch-)christlichen Auffassung ist dagegen die absolute Unabhängigkeit der Tätigkeit des Nus vom Leibe, und folglich des Nus schlechthin sichergestellt.

Neben den anderen, mit Passivität beladenen Seelenvermögen, wie das *διανοεῖσθαι* „ist der Nus etwas Göttlicheres und außer jeder Passivität Gelegenes“ (*θειότερον καὶ ἀπαθές*)<sup>149</sup>.

<sup>139</sup> It. 83, 10.

<sup>140</sup> It. 83, 13.

<sup>141</sup> It. 133, 15.

<sup>142</sup> It. 27, 3; vgl. Platon Tim. 28 a und Polit. VI 507 b, 509 d.

<sup>143</sup> It. 302, 17; vgl. 126, 8.

<sup>144</sup> Vgl. Arist. De anima III 4: 429 a 13.

<sup>145</sup> G. Kavka, Aristoteles 63.

<sup>146</sup> It. Quaestio 37: 114, 16 ff.

<sup>147</sup> Vgl. Meta. I 6: 987 b 10.

<sup>148</sup> It. 117, 22.

<sup>149</sup> It. 158, 4.

Zur noetieschen Erkenntnis gelangt die Seele durch die folgenden Stufen:

a) Das Kennen (*ἐπίνοια*). Solange die Seelentätigkeit auf Passivität, nämlich auf der Wahrnehmung und der darauf folgenden Vorstellung beruht<sup>150</sup>, kommt das Denken im eigentlichen Sinne, das νοεῖν, nicht in Frage; denn es stellt das „sogar über die ἐπιστήμη erhabene Vermögen“<sup>151</sup> dar.

Die Vorstellung, die φαντασία der Stoiker, bildet das statische Element im Erkenntnisprozeß; das dynamische beginnt erst mit der Verinnerlichung durch die Dianoia der aufgenommenen Vorstellung, d. i. mit der σύνεσις des Plotin<sup>152</sup> oder der ἐπίνοια des Gregor von Nyssa<sup>153</sup>; sie setzt die Vorstellung in analoge Verbindung mit den schon vorhandenen Erkenntnissen<sup>154</sup>.

Die ἐπίνοια ist eine annähernde Kenntnis der Wirklichkeit in ihren äußeren Merkmalen; sie entspricht dem Begriffe der aristotelischen, fehlbaren Annahme (ὀπίσθησις)<sup>155</sup>, nämlich der festen Annahme des Glaubens(πίστις), sowie der schwachen der Meinung (δόξα)<sup>156</sup>.

b) Das Sehnen (ἐφροσις). Die ἐπίνοια löst in der Seele das Sehnen nach der vollkommenen Erkenntnis des Seienden, die ἐφροσις aus<sup>157</sup>; denn „die Erkenntnis, sagt Philon von Alexandria, ist das Ergebnis nicht einer logischen Untersuchung, sondern eines heißen Wunsches“<sup>158</sup>. Das Sehnen entspricht dem Begriff des platonischen Eros<sup>159</sup>, des πάθος des Gregor von Nyssa<sup>160</sup> und der ὁρμή der Stoiker<sup>161</sup>.

Bei Italos ist das Sehnen (ἐφίεσθαι) der Beweggrund alles Geschehens: „Nur der Schöpfer, das erste Prinzip, das außerhalb der Zeit liegt, ist auch vom Sehnen nach etwas Anderem (als sich selbst) frei“<sup>162</sup>; „jedes andere Bewegungsprinzip kehrt zum ersten Prinzip zurück, weil es sich in seiner Mangelhaftigkeit nach ihm sehnt (ἐφιεμένη) und nötig hat, von ihm erleuchtet zu werden“<sup>163</sup>.

Das Sehnen nach dem ersten Prinzip findet darin seine Begründung, daß es das Eine und das Gute darstellt, nach dem alles strebt: Es ist die Finalursache, die alles zu sich hinzieht. Da aber — wie es Italos in seiner Ontologie darlegt — die Einzeldinge der Außenwelt in ihrem intelligiblen Wesen Funken Gottes sind und an seiner Güte teilhaben, so ist es verständlich, daß der Nus, ebenfalls ein Funke Gottes, nach diesem Funken, nach dieser Güte strebt, um in deren Besitz zu gelangen.

Die Größe dieses Sehns nach dem Verstehen drückte Plotin mit den Worten ἐπιβολή, προσβολή aus; die auf die Seele ausgeübte Anziehungskraft verursacht ihr plötzliches Stürzen (ἐπιβολῆ ἀθρόα)<sup>164</sup> auf den Gegenstand, den sie angreift (προσβολῆ)<sup>165</sup>. Im ähnlichen Sinne schreibt Psellos: „Das Beschau-

<sup>150</sup> Vgl. Westerink n. 42.

<sup>151</sup> It. 133, 23.

<sup>152</sup> Enn. V 3, 2.

<sup>153</sup> Contra Eunom. 12: 45, 969 C.

<sup>154</sup> Ebd. 913 D—916 A.

<sup>155</sup> Arist. Ethic. Nicom. VI 3: 1139 b 17.

<sup>156</sup> Arist. Topic. IV 5: 126 b 18.

<sup>157</sup> Plotin Enn. V 6, 5.

<sup>158</sup> Vgl. E. Bréhier, Philon d'Alexandrie, 1925, 127.

<sup>159</sup> Sympos. 206 a ff.; vgl. meine Diss.: Die Erfahrung in Platons Ideenlehre 45.

<sup>160</sup> In cantic. 2: 44, 801 D; vgl. 800 D ff.

<sup>161</sup> Vgl. Cicero, De natura deor. II 22, 58.

<sup>162</sup> It. 254, 15.

<sup>163</sup> It. 244, 6.

<sup>164</sup> Enn. III 8, 9; III 7, 1 u. IV 4, 2.

<sup>165</sup> Enn. III 8, 10.

ungsvermögen der Seele übt seine Tätigkeit durch Angreifen (κατά προσβολήν) aus“<sup>166</sup>.

c) Die Intuition oder das In-sich-aufnehmen (πρόληψις). Der Begriff der πρόληψις in Gegenüberstellung zu dem der Abstraktion haben wir schon bestimmt; demnach läßt sich jetzt der Platz, den die πρόληψις im Erkenntnisprozess einnimmt, zuordnen.

Die Tätigkeit der Dianoia brachte mit sich, eine Vorstellung mit den anderen zu vereinen; daraus entstand die ἐπίνοια. Die Tätigkeit des Nus, durch das Sehnen angespornt, setzt die ἐπίνοια in Beziehung zu ihrer Ursache, oder wie Italos sagt, „sie erfaßt die ἐπίνοια in ihrer Ursache“ (ἐν τῷ αἰτίῳ συνελήπται)<sup>167</sup>, d. h. in der Idee, die der Nus in sich hat.

Der Nus ist selbst ein Funke Gottes; wie Gott hat auch er die Paradigmen aller Dinge in sich<sup>168</sup>. Er ist unbewegt, wie die Monas oder das Zentrum<sup>169</sup>, und unveränderlich (ἀπαθής)<sup>170</sup>; daher ist sein Erfassen der ἐπίνοια, kein Denken im Sinne einer Bewegung<sup>171</sup>; der Nus erkennt in der ἐπίνοια lediglich seine eigene Idee an. Dieses Anerkennen<sup>172</sup>, diese Einrahmung der ἐπίνοια in die Idee des Nus, ist eben die πρόληψις.

d) Das Erfassen oder die Inbesitznahme des Gegenstandes (κατάληψις). Die κατάληψις wieder ein stoischer Ausdruck, ist die intuitive Erkenntnis des Nus, wodurch er die Wirklichkeit selbst mit unwiderstehlicher Plötzlichkeit erfaßt<sup>173</sup>. Sie ist die Inbesitznahme der Wesenheit, der οὐσία des Gegenstandes durch den Nus.

Im Handgleichnis des Zenon wird die Vorstellung mit der offenen, die κατάληψις mit der über der Beute fest geschlossenen Hand verglichen. Nachdem der Nus in der ἐπίνοια seine eigene Idee anerkannt hat, wendet er sich dem Einzeldinge zu, erkennt in ihm den Funken Gottes, den Logos, die harmonische Zahl der inneren Struktur, sein Wesen, die οὐσία an und nimmt Besitz von ihr.

„Ein solches Erfassen der Dinge (κατάληψις τῶν ὄντων) gleicht der Weisheit (σοφία), macht den Menschen gottähnlich<sup>174</sup> und „ist nur denjenigen vergönnt, die dank vorbereitender Tugendübungen eine große Erfahrung (πειρα) besitzen“<sup>175</sup>.

e) Die mystische Schau des Seienden (ἐποπτεία). Der Erkenntnisanstieg zu den Intelligiblen wird von Italos mit den Stufen der Mysterieneinweihung verglichen. Italos selbst scheint seiner Naturanlage nach kein Mystiker gewesen zu sein; deshalb ist die mystische Schau bei ihm keine religiöse Angelegenheit, sie liegt vielmehr im Bereich der Metaphysik bzw. der Erkenntnislehre.

Die Einweihung in die Erkenntnis (μύησις) wird ähnlich wie bei den Mysterien in fünf Stufen eingeteilt<sup>176</sup>.

1. Die Reinigung der Seele (καθαρμός) durch die fünf Quellen: die Arith-

<sup>166</sup> Westerink n. 42.      <sup>167</sup> It. 44, 3.      <sup>168</sup> It. 244, 2.      <sup>169</sup> It. 83, 13.

<sup>170</sup> It. 158, 4.      <sup>171</sup> It. 82, 19.

<sup>172</sup> Vgl. Platon Menon; dazu meine Diss.: Die Erfahrung 22.

<sup>173</sup> Stobaios Eclog. II 112, 11.      <sup>174</sup> It. 126, 18.      <sup>175</sup> It. 124, 22.      <sup>176</sup> It. 282, 13.

metik, die Harmonik, die darstellende Geometrie, die Stereometrie und endlich die Astronomie oder Sphärenlehre, die an der Grenze der intelligiblen Wesen liegt.

2. Die Übertragung der Mysterien (παράδοσις), d. i. die Erklärung der Logik, Ethik und Physik.

3. Die Beschauung (ἐποπτεία), nämlich die Erkenntnis des wahrhaft Seienden und die Überwindung des Wahrnehmbaren.

4. Die Überreichung des Diadems (ἀνάδοσις) als Zeichen dafür, daß man auch Andere einweihen darf.

5. Die Glückseligkeit (εὐδαιμονία), Beweggrund der Wissensbegierde und Folge ihrer Stillung<sup>177</sup>.

Von den fünf Stufen beziehen sich die drei ersten auf die Erkenntnislehre. Die erste Stufe besteht in der Mathematik, im Quadrivium, deren vier Fächer (τέτταρα μαθήμασι)<sup>178</sup> hier durch die Unterteilung der Geometrie in darstellende Geometrie und in Stereometrie zu fünf geworden sind. Die zweite Stufe ist die eigentliche Philosophie, welche die Urgründe (λόγοι)<sup>179</sup> des Denkens, des Handelns und der Außenwelt erforscht. Über sie gelangt man zur dritten Stufe, zur Schau der geheimen und sakralen Wirklichkeit, die in den Erscheinungen der Wahrnehmung den Uneingeweihten verborgen bleibt: man wird zum ἐπόπτης.

Die Epopteia und ihre Unterstufen wurden frühzeitig, schon von Klemens von Alexandria in der Glaubenserkenntnis angewandt: in ihr unterscheidet er vier Stufen: die psychische, die pneumatische, die Stufe der Erleuchtung durch die Taufe (φώτισμα), und die dadurch erreichte vierte Stufe, die Epopteia<sup>180</sup>.

Bei Gregor von Nyssa aber ist sie auch im echt philosophischen Sinn vorhanden: „Die epoptische Schau des Seienden ist das Kennzeichen Gottes: so wird derjenige, der Gott, nach dem er sich sehnte, erreicht hat, auch zum Epopten und das Wesen der Dinge schauen“<sup>181</sup>.

Die epoptische Schau enthielt in den eleusinischen Mysterien ein Moment, das eine große Rolle spielte: die Plötzlichkeit der Wandlung im sakralen Handeln, die plötzliche Offenbarung der Lösung nach langwierigem Suchen und Warten. In der epoptischen Erkenntnis des Platon tritt dasselbe Moment der Plötzlichkeit hervor, das ἐξαίφνης, wie es Platon nennt<sup>182</sup>. Wie beim Kristallisierungsprozeß der Übergang von der Formlosigkeit des Ganzen in der Vielheit der Komponenten zu der Gestalt der einen Kristallform, m. a. W. zur Gestaltung außerhalb der Zeit geschieht, so erfolgt auch in der synthetischen Schau der Übergang von der Verwirrung in der Vielheit der Erfahrungen zu deren Vereinheitlichung in der Idee außerhalb der Zeit, plötzlich<sup>183</sup>.

Bei Italos deutet eben die Bezeichnung des Nus als eines „plötzlichen Ver-

<sup>177</sup> It. 289, 7 ff.      <sup>178</sup> It. 100, 20.      <sup>179</sup> It. 289, 24.

<sup>180</sup> Vgl. Paidag. I 6, 28; PG 8, 280 A; Strom. I 28, 176; PG 8, 921 D ff.

<sup>181</sup> In Psalm. 6; PG 44, 452 D.      <sup>182</sup> Sympos. 210 c.

<sup>183</sup> Vgl. meine Diss.: Die Erfahrung 47.

mögens“ (*ἀθρόβα δόναμις*)<sup>184</sup> auf die Plötzlichkeit seiner Tätigkeit in der Erfassung seines Objektes hin.

Die vierte Stufe, die Bindung des Diadems als Zeichen der Hierophantie des Eingeweihten entspricht der *διδασκαλία* der christlichen Mystik.

Die fünfte Stufe, die Glückseligkeit, die durch den Besitz der Wahrheit vermittelt wird, trägt bei Italos noch einen anderen Namen: Gottähnlichwerden oder Vergottung.

f) Die Vergottung (*θείωσις*).

„Die Inbesitznahme des Wesens der Dinge (*κατάληψις τῶν ὄντων*) führt uns zum höchsten Gipfel alles Seienden, d. h. zu Gott, und vereinigt uns mit dem unaussprechlichen Lichte, soweit es der menschlichen Natur erreichbar ist“<sup>185</sup>.

Die Vereinigung mit Gott findet nicht nur nach dem Tode statt, sondern auch auf Erden. Gotteslicht erstrahlt in jedem Wesen, das uns begegnet; jedes Ding des Weltalls verkündet uns die mitreißende Schönheit des Paradeigma, das sich in ihm widerspiegelt. Eine durch Askese vorbereitete Seele<sup>186</sup> erkennt im Ebenbilde die Schönheit des Paradeigma, den Funken Gottes, also Gott; und indem sie sich ihrer Erkenntnis bemächtigt, vereinigt sie sich mit Gott, „sie fühlt die Anwesenheit Gottes“ (*αἰσθησις παρουσίας*)<sup>187</sup> in ihrer Erkenntnis.

Aus dieser Vereinigung mit Gott sprudelt mit Wucht das Gefühl der Glückseligkeit. „Wird der Wanderer, meint Gregor von Nyssa, der auf dem harten Boden eines steilen Weges, unter den sengenden Strahlen der Mittagssonne dahin schreitet und dem sich plötzlich eine ruhig plätschernde Quelle, frisches und klares Wasser zum stillen des heißen Durstes anbietend, auftut, wird sich dieser Wanderer hinsetzen und über Wesen und Herkunft, über das Wie und das Wo der Quelle nachdenken, oder er sich eher neigen, die Lippen in das lebendige Naß zu tauchen, zu trinken und dem Geber alles Guten zu danken“<sup>188</sup>?

Bestand nicht darin das Ziel der Philosophie, den Menschen gottähnlich zu machen, zu Gott zurückzuführen und mit Gott zu vereinigen? Gott ist das Seiende, das Eine, die allumfassende Harmonie; nach ihm strebt die Seele im undeutlichen Ahnen ihrer Glückseligkeit<sup>189</sup>.

Aber „allein die Übung der höheren Tugenden läßt die Seele die Morgenröte des reinen Lichtes erblicken“<sup>190</sup>; „erst nachdem wir, durch die Liebe, in uns selbst und in unseren Beziehungen zu den anderen Menschen die Einheit wiederhergestellt haben, dürfen wir uns der Erkenntnis Gottes mit aller Kraft zuwenden (*προσβαλεῖν*)“<sup>191</sup>. Denn in Gott, dessen Leben Liebe ist, wird die Erkenntnis zu Liebe<sup>192</sup>; „sobald die Seele dem Einen ähnlich (*μονοειδής*), Gott ähnlich (*θεοεικελός*) wird und das wahrhaftige und unkörperliche Gute gefunden hat, klammert sie sich durch die Liebestätigkeit (*ἀγαπητικαῖς ἐνεργ-*

<sup>184</sup> It. 133, 15.

<sup>185</sup> It. 205, 8.

<sup>186</sup> It. 124, 22.

<sup>187</sup> Greg. Nyss. De beatit. 6: 44, 1268B—1272D.

<sup>188</sup> Greg. Nyss. In suam ordin.: 46, 552D.

<sup>189</sup> Vgl. It. 204, 1.

<sup>190</sup> It. 207, 3.

<sup>191</sup> It. 207, 12.

<sup>192</sup> Greg. Nyss. de Anima et resurrectione: 46, 96C.



γέστας) an dieses liebliche und begehrenswerte Wesen und verwandelt sich in das, was sie unaufhörlich in ihm findet“<sup>193</sup>. So Gregor von Nyssa; und Italos: „Dann wird uns Gott wie seine Vertrauten ansprechen und sich von uns erkennen lassen“<sup>194</sup>.

Aber zu gleicher Zeit erfaßt die Seele in der Erkenntnis Gottes das Wesen der Dinge in einer neuen Art des Erkennens, in der höheren Erkenntnis nämlich, die Gott von den Dingen hat, „ohne Teilung, zeitlos und sozusagen vom Zentralpunkt aus das Ganze betrachtend“<sup>195</sup>.

Wer das Glück hat in Gott zu sein, sagt Maximus Confessor, wird in einfacher und unteilbarer Erkenntnis die Urgründe des Weltalls kennenlernen, die Gott in sich hat; er wird sie kennen, wie aus einem Zentrum, das ohne eigene Teilung die von ihm ausgehenden Strahlen beherrscht“<sup>196</sup>.

Der Kreis der Erkenntnis ist damit geschlossen: die Erkenntnis, die Gott von uns hat, gab uns das Sein; die Erkenntnis, die wir auf solche Weise erlangen, macht uns zu Gott (θεοὺς ἐργαζόμενος)<sup>197</sup>.

<sup>193</sup> Ebd. 93 C.

<sup>194</sup> It. 209, 11.

<sup>195</sup> It. 15, 10.

<sup>196</sup> Capita theol. et oecon. Centur. II, 4: PG 90, 1125 D.

<sup>197</sup> It. 209, 12.